از «مدرنیته اسلامی» تا «اسلام مدرن»

ادامه از صفحه ۲۰

اما خوب است بپرسیم:

۱- «آیا تاسیس چنین بانکی اساساً ممکن است؟»

۲- «آیا اصولاً حذف و ریشه‌کن کردن ربا در جهان جدید امکان دارد و یکی از وظایف حکومت دینی است، یا حکومت حداکثر کاری که می‌تواند و باید بکند کاهش نرخ بهره است؟» که آن نیز از رهگذر توسعه اقتصادی ممکن است، نه از طریق اجرای مقررات فقهی.

۳- «آیا تلاش برای حذف معاملات ربوی و جایگزینی مضاربه و مزارعه و مساقات و قرض‌الحسنه به جای آن، موجب افزایش نرخ ربا و نرخ تورم و بیشتر شدن شکاف طبقاتی در جامعه و گسترش فقر و فساد اقتصادی نمی‌شود؟»

۴- «آیا صرفِ حذف نامِ ربا و برقراری مناسبات ربوی تحت عناوین دیگر مقاصد شریعت در تحریم ربا را برآورده می‌کند؟»

۵- «آیا تحویل و فروکاستنِ بانک، که یک نهاد اقتصادی است، به معاملات بانکی و سپس تجزیه معاملات بانکی به دو دسته مشروع و نامشروع یا حلال و حرام، اصولاً راه درستی برای کشف حکم شرع درباره بانک هست یا نه؟»

۶- «آیا چنین برخوردی با موضوعات و پدیده‌های دنیای مدرن و مظاهر تمدن جدید، آنها را از کارایی و تحقق کارکرد مطلوبشان بازنمی‌دارد؟»

۷- «آیا چنین کاری موجب بحران اقتصادی می‌شود یا نه؟»

۸- «آیا کمال دین به معنای این است که حکم همه چیز در شریعت آمده است؟»

۹- «آیا از نظر عرفِ عُقلا، اطلاقات و عمومات قرآن و سنت اصولاً شامل چنین موضوعاتی می‌شوند یا نه؟» و

۱۰- «آیا ربای رایج در عصر جدید اصولاً مصداقی از ربای حرام است یا نه؟»

نحوه برخورد هواداران مدرنیته اسلامی با سایر نهادهای جامعه مدرن نیز از همین قاعده پیروی می‌کند. یعنی این نهادها پیش از اینکه جواز ورود به جامعه اسلامی را پیدا کنند مثله یا ذبح و تطهیر می‌شوند و دقیقاً به همین دلیل کارایی مطلوب خود را از دست می‌دهند. این نهادها وقتی می‌توانند مفید و مثمرثمر واقع شوند که همراه با عقلانیت و اخلاقی که بر مبنای آن تاسیس شده‌اند اخذ شوند. اخذ و اقتباس این نهادها و غفلت از مفروضات اخلاقی و بنیان‌های عقلانی که در بطن آنها نهفته است یا تلاش برای جایگزینی آن مفروضات اخلاقی با مقررات فقهی و اداره این نهادها براساس قواعد عقلانیت سنتی این نهادها را از کارایی لازم بازمی‌دارد و لذا گذار از سنت به تجدد از این طریق - یعنی از طریق ذبح اسلامی مدرنیته - امکان ندارد.

بدین ترتیب هواداران نظریه مدرنیته اسلامی تعارض ذاتیات مدرنیته با عرضیات دین را به سود دین حل می‌کنند، یعنی برای حفظ عرضیات دین ناگزیر می‌شوند ذاتیات مدرنیته را تحریف کنند یا نادیده بگیرند یا مثله کنند. اما به این بهانه که مدرنیته ذات ندارد یا با پناه بردن به این ادعای پست‌مدرنیستی که عقلانیت نسبی است، نمی‌توان تعارض عرضیات دین با مدرنیته را به سود دین حل کرد. مدرنیته «ذات» ندارد، اما «ذاتیات» دارد و بومی کردن یا ذبح اسلامی مدرنیته اگر به معنای حذف یا جایگزینی ذاتیات آن باشد یا به چنین چیزی بینجامد سنتز به‌دست آمده «مُسَمّی» به مدرنیته خواهد بود نه مدرنیته به معنای حقیقی کلمه. ادعای نسبی بودن عقلانیت و فرهنگ‌آلود بودن آن نیز در ترازوی خرد وزنی ندارد و با پذیرش چنین ادعایی، باورها و ارزش‌های دینی توجیه عقلانی خود را از دست خواهند داد و دعاوی جهان‌شمول دینی نیز این ویژگی خود را از دست خواهند داد. قلمرو نسبیت‌گرایی فرهنگی به عقلانیت محدود نمی‌شود، بلکه این نظریه شامل دین و اخلاق و حقوق هم می‌شود و لذا در قبال این نظریه نمی‌توان گزینشی و دلخواهانه موضع‌گیری کرد.

به علاوه دین به ذاتیات خود دین است و تلاش برای حفظ عرضیات دین نه توجیه عقلانی دارد و نه توجیه دینی. در واقع چیزی که در فرآیند ذبح اسلامی مدرنیته حفظ می‌شود خود دین نیست، بلکه سنت‌های عرفی و غیردینی یا فرادینی رایج در جهان ماقبل مدرن است که در اثر همنشینی با دین رنگ دین به خود گرفته و تقدس یافته‌اند.

ممکن است کسی بگوید: به فرض که اطلاق نام مدرنیته بر مدرنیته اسلامی اطلاقی مجازی باشد، نه اطلاقی حقیقی، در این صورت این امر به جز یک فایده زبان‌شناسانه چه اهمیتی دربر دارد. جواب این است که این موضوع از دو جهت اهمیت دارد: یکی اینکه فروختن مجاز به جای حقیقت به خود و دیگران خطایی اخلاقی است که ما به عنوان انسان‌های مسئولیت‌شناس موظفیم از آن اجتناب کنیم. و دوم اینکه تأکید ما بر سلب نام مدرنیته از مدرنیته اسلامی برای توجه دادن به این نکته است که چون این سنتز فاقد ذاتیات مدرنیته است، نمی‌توان و نباید خواص و آثار و نتایج مدرنیته را از آن انتظار داشت. یعنی چنین معجونی نمی‌تواند جایگزین مدرنیته شود و نیاز مسلمانان به مدرنیته را برآورده و اشباع کند و اگر کسی حسنی در مدرنیته می‌بیند و می‌خواهد از ثمرات مثبت و نیکوی آن بهره‌مند شود ناگزیر است با صداقت و جدیت در شناخت ذاتیات مدرنیته بکوشد و با شجاعت و صراحت آنها را بپذیرد، نه اینکه با نفی آن ذاتیات یا غفلت از آنها دل خود و دیگران را به چیزی خوش کند که خواص و آثار مدرنیته را در بر ندارد و جامعه را در برزخ سنت و تجدد نگه می‌دارد. به گمان ما نفی صادقانه مدرنیته و تلاش صادقانه برای حفظ سنت‌های رایج در جهان ماقبل مدرن به مراتب بهتر و کم‌ضررتر است از مدرنیته اسلامی و زیستن در برزخ سنت و تجدد.

■ ۴- اسلامِ مدرن چیست؟

اسلام مدرن و اسلام سنتی دو قرائت متفاوت از اسلام‌اند؛ اسلام سنتی عقلانیت سنتی را مفروض می‌گیرد و اسلام مدرن عقلانیت مدرن را. نظریه اسلام مدرن بر این فرض استوار است که برای دینی کردن عصر ابتدا باید دین را عصری کرد. و فهمی از دین که در جهان ماقبل مدرن شکل گرفته درخور انسان امروز نیست. این نظریه محصول رویکردی فلسفی- کلامی به مدرنیته است و می‌کوشد «اصول» دین را با «اصول» مدرنیته سازگار کند، یا به تعبیر بهتر سازگاری این دو را نشان دهد. هواداران اسلام مدرن برای آشتی‌دادن دین و مدرنیته مسیر متفاوتی را در پیش می‌گیرند. این گروه به این حقیقت اعتراف می‌کنند که تفسیر سنتی از دین با مدرنیته سازگاری ندارد. برخلاف هواداران مدرنیته اسلامی که مدرنیته را به دو نوع غربی و اسلامی تقسیم می‌کردند، هواداران اسلام مدرن، اسلام را به دو نوع «اسلام معنوی» و «اسلام تاریخی» تقسیم می‌کنند و بر این باورند که اسلام معنوی با مدرنیته سازگار است، اما اسلام تاریخی با مدرنیته منافات دارد. چنانکه دیدیم، گروه اول تعارض سنت و مدرنیته را به سود سنت حل می‌کرد، در حالی که گروه دوم می‌کوشد این تعارض را به سود مدرنیته حل کند. به بیان دیگر، گروه اول ذاتیات مدرنیته را حذف یا تحریف یا نسبی می‌کند یا نادیده می‌گیرد تا عرضیات دین را حفظ کند، اما گروه دوم عرضیات دین را تصفیه و پیرایش می‌کند تا ذاتیات مدرنیته را حفظ کند.

برخلاف پندار پاره‌ای از منتقدان، هواداران نظریه اسلام مدرن مدرنیته را با ذاتیات و عرضیات آن مفروض و مسلم نمی‌گیرند تا براساس آن در باب باورها و ارزش‌های دینی داوری کرده و متون دینی را تأویل کنند. بلکه بر عکس، برخورد این گروه با مدرنیته برخوردی انتقادی است. در عین حال اینان می‌گویند: اولاً ما گریزی از پذیرش مولفه‌های اجتناب‌ناپذیر مدرنیته نداریم و ثانیاً عرضیات دین، یعنی سنت‌هایی که در جهان قدیم با دین و معرفت دینی ترکیب شده و رنگ دینی به خود گرفته‌اند، نمی‌توانند به عنوان معیار نقد و رد یا قبول مولفه‌های اجتناب‌پذیر مدرنیته به کار روند. بنابراین، پیش از پرداختن به نقد مدرنیته از منظر دین، ما باید بکوشیم فهم و تفسیر گذشتگان از دین را بازسازی عقلانی کنیم و از دین تطبیق شده و تاریخی به دین مطلق و فراتاریخی گذر کنیم. با این همه، به نظر می‌رسد بسیاری از هواداران اسلام مدرن تلقی درست و روشنی از مولفه‌های ذاتی مدرنیته ندارند و لذا دقیقاً نمی‌دانند که چه چیزی را باید جایگزین چه چیزی کنند. اینان اگرچه در نقد سنت و فهم سنتی از دین گام‌های بلندی برداشته‌اند، اما به دلایل متعدد، مساعی آنان در معرفی تجدد و سازگار کردن آن با اسلام مقرون به توفیق نبوده و بل تا حدودی موجب ابهام و تشویش و سردرگمی و آشفتگی و تذبذب فکری و بحران هویت و در نهایت تردید و تزلزل و دودلی در مقام عمل و شکست فعالیت‌های اصلاح‌طلبانه شده است. در اینجا به اختصار هرچه تمام‌تر خواهم کوشید به پاره‌ای از نقطه‌ضعف‌های اساسی موجود در این زمینه اشاره کنم.

۱- تلقی ناقص و نادرست از عقلانیت مدرن

یکی از ضعف‌های اساسی در این زمینه این است که هواداران اسلام مدرن تلقی درست و جامعی از عقلانیت ندارند، در حالی که عقلانیت مدرن یکی از ذاتیات و مولفه‌های اجتناب‌ناپذیر مدرنیته است. بعضی از هواداران اسلام مدرن در مقام پاسخگویی به اشکال‌هایی که روشنفکران لائیک به نظریه اسلام مدرن (و امکان دینداری در عصر مدرنیته) وارد می‌کنند، مدعی می‌شوند که عقلانیت نسبی است. اینان به پیامدهای نامطلوب نسبیت‌گرایی در باب عقلانیت توجه ندارند. یکی از آن پیامدها این است که اگر عقلانیت نسبی و وابسته به فرهنگ باشد و اگر مقتضیات و هنجارهای عقلانیت از قومی به قومی دیگر عوض شود، در این صورت نه جایی برای گفت‌وگوی عقلانی باقی خواهد ماند و نه می‌توان از اعتقادات دینی و نظریه اسلام مدرن دفاع عقلانی کرد و ارجحیت آن بر تلقی سنتی از اسلام را براساس معیارهای عقلانی نشان داد.

بعضی دیگر از هواداران اسلام مدرن عقلانیت نظری را در عقلانیت تجربی و عقلانیت عملی را در عقلانیت ابزاری و مصلحت‌اندیش خلاصه می‌کنند. اینان هویت و منشاء مستقل هنجارهای عقلانیت را به رسمیت نمی‌شناسند و بر این باورند که «عقلانیت» مفهومی انتزاعی است و لذا هویت مستقلی ندارد که بتوان به کشف و شناخت آن اقدام کرد. یعنی عقلانیت چیزی نیست مگر مظاهر و تجلیات آن و بارزترین مظهر عقلانیت نیز علوم تجربی است. بنابراین می‌گویند: آشنایی با علوم تجربی برای شناخت عقلانیت کفایت می‌کند.

چنین دیدگاهی در باب عقلانیت نادرست است. اولاً علم تجربی، تجلی و مظهر نوع خاص و مضیقی از عقلانیت نظری است و عقلانیت نظری انواع دیگری هم دارد که ریاضیات، فلسفه و عرفان تجلی و مظهر آنند. ثانیاً وقتی می‌گوییم علم تجربی «مظهر و تجلی عقلانیت مدرن است»، این سخن را باید دقیقاً معنی کرد. به عقیده من معنای درست این سخن این است که عقل در قلمرو علوم تجربی هنجارها و دستوراتی دارد که پیروی از آنها تولد و رشد این علوم را به ارمغان آورده است. این هنجارها عبارتند از مجموعه‌ای از بایدها و نبایدهایی که از طرف عقل صادر می‌شوند و رفتار دانشمندان علوم تجربی را در مقام تحقیق و داوری هدایت می‌کنند. و لذا شناخت علوم تجربی اگرچه شرط لازم شناخت هنجارهای عقلانیت علمی است، به هیچ‌وجه کافی نیست. شناخت هنجارهای عقلانیت تنها از رهگذر شهود عقلانی ممکن است و نظر کردن در علوم تجربی، آن‌هم از منظر و زاویه‌ای خاص، صرفاً ذهن شخص را برای چنین شهودی مستعد می‌کند. و کشف و تنسیق این شهودها و نشان دادن حجیت و توجیه معرفت‌شناسانه آنها در گرو نظریه‌پردازی فلسفی در باب عقلانیت است.

به علاوه برای شناخت انواع دیگر عقلانیت نظری باید در دانش‌های دیگری که تجلی و مظهر این انواع هستند نظر کرد و آشنایی با علم تجربی در این زمینه چندان به‌کار نمی‌آید. بعضی از دیگر انواع عقلانیت نظری عبارتند از عقلانیت ریاضی، عقلانیت فلسفی و عقلانیت عرفانی.

ثالثاً «عقلانیت عملی» اعم از «عقلانیت ابزاری» و اعم از «عقلانیت مصلحت‌اندیش» و «عقلانیت خودمحور» است. و چنانکه پاره‌ای از فیلسوفان معاصر نشان داده‌اند عقلانیت ابزاری بدون عقلانیت غیر ابزاری مفهومی بلامصداق و پارادوکسیکال است. و بدون پذیرش عقلانیت غیرابزاری نمی‌توان به نحوی موجه از عقلانیت ابزاری سخن گفت. علاوه بر این، انحصار عقلانیت عملی در عقلانیت مصلحت‌اندیش و خودمحور تنها یکی از نظریه‌های فلسفی موجود در باب سرشت عقلانیت عملی است. و کانت و فیلسوفان کانتی‌مشرب در تفسیری که از سرشت عقلانیت عملی به دست می‌دهند، بر حق‌محور بودن و دیگرگرا بودن این عقلانیت تاکید می‌کنند.

بعضی دیگر از هواداران نظریه اسلام مدرن بر این باورند که عقلانیت مدرن با تعبد سازگار نیست. از نظر این گروه عقلانیت مدرن از ما می‌خواهد که در مقام پذیرش یا رد یک ادعا صرفاً به دلیل نگاه کنیم و به استناد شخصیت گوینده یا مدعی سخن او را نپذیریم. عقلانیت یعنی «الف ج است چون الف ب است و ب ج است»، در حالی که تعبد یعنی «الف ج است چون آقای X می‌گوید». اما به نظر ما این تلقی از عقلانیت مدرن درست نیست و عقلانیت مدرن تعبد را یکسره نفی نمی‌کند، بلکه آن را به دو نوع معقول و نامعقول یا خردپذیر و خردستیز تقسیم می‌کند و هنجارهای عقلانیت مدرن تنها قسم دوم از تعبد را نفی می‌کنند. یعنی از نظر عقلانیت مدرن پذیرش سخن X به پشتوانه شخصیت او در محدوده خاصی و تحت شرایط خاصی مجاز و بل واجب است. به بیان دیگر، تعبد نقیض تعقل نیست، بلکه تفاوت این دو نوع از پذیرش در نوع دلیل است نه در وجود و عدم دلیل. در غیر موارد تعبد ما دلیلی در دست داریم که مستقیماً صدق مدعا را نشان می‌دهد و ما را در پذیرش آن مدعا توجیه می‌کند، اما در موارد تعبد دلیلی که داریم مستقیماً بر صدق مدعا دلالت نمی‌کند، بلکه از طریق صداقت مدعی بر صدق مدعا دلالت می‌کند.

۲- تلقی نادرست از اخلاق مدرن

بعضی از هواداران اسلام مدرن تلقی درستی از اخلاق مدرن، که خود یکی از ذاتیات مدرنیته است، ندارند و مواضع نادرست آنان در باب فلسفه اخلاق همه رشته‌های آنان را پنبه می‌کند. تلقی نادرست این گروه از ۱- نظریه هیوم در باب شکاف «باید» و «است» و ۲- نظریه مور در باب تعریف‌ناپذیری مفاهیم اخلاقی و ۳- نظریه علامه طباطبایی در باب اعتباری بودن مفاهیم و احکام اخلاقی و ۴- مقام‌گرایی اخلاقی، و ۵- یکی گرفتن «فایده‌گرایی» با «خودگرایی»، آنان را به تایید نوعی از شکاکیت و نسبیت‌گرایی اخلاقی می‌کشاند. اما روشن است که بر طبق این مبنا نه می‌توان از نقد اخلاقی مدرنیته سخن گفت و نه از نقد اخلاقی آرا و نظریات و رفتارهای مفسران و هواداران اسلام سنتی و تاریخی. همچنین در این چارچوب سخن گفتن از جامعه اخلاقی و نقد اخلاقی قدرت معنای محصلی دربرندارد. از سوی دیگر، پاره‌ای از هواداران اسلام مدرن تلقی درستی از حقوق بشر ندارند. به گمان اینان اعلامیه جهانی حقوق بشر ناقص است و باید با اعلامیه جهانی تکالیف بشر همراه شود. اما به گمان ما، هرچند نمی‌توان برای اعلامیه جهانی حقوق بشر ادعای کمال کرد و امکان حک و اصلاح و تکمیل این اعلامیه وجود دارد، لکن اگر نقصی در این اعلامیه وجود داشته باشد، یا به خاطر این است که این اعلامیه همه حقوق را بیان نکرده و یا به خاطر این است که از تعبیرات دقیقی برای بیان حقوقی که در این اعلامیه به‌رسمیت شناخته شده استفاده نکرده است، نه به خاطر اینکه تکالیف بشر را بیان نکرده است.

به بیان دیگر، پیش‌فرض فلسفی‌ای که اعلامیه جهانی حقوق بشر بر آن مبتنی است عبارت است از این ادعا که حق مقدم بر تکلیف و تکلیف منتزع از حق است و اگر حقی نباشد تکلیفی هم نیست. برای مثال، اگر خداوند حقی بر گردن بندگان خود نداشته باشد، آنان نیز در برابر او تکلیفی نخواهند داشت و اوامر و نواهی خداوند تنها در صورتی برای بندگان او الزام‌آور است که او در رتبه سابق حق اطاعت داشته باشد. بنابراین، اعلامیه جهانی حقوق بشر در آن واحد هم بیانگر حقوق بشر است و هم بیانگر تکالیف او، زیرا در چارچوب گفتمان حقوق بشری تکالیف از حقوق برمی‌خیزند و نشأت می‌گیرند و تکلیف بریده از حقوق مبنای عقلانی و توجیه اخلاقی ندارد.

بنابراین اگر افراد بشر تکالیفی داشته باشند که در این اعلامیه ذکری از آن تکالیف به میان نیامده معنایش این است که دیگرانی هستند که آن دیگران حقوقی دارند که در این اعلامیه خبری از آن حقوق نیست. (این دیگران می‌تواند خداوند، خود، محیط زیست و غیره را شامل شود.) مثلاً اگر ما از نظر اخلاقی موظف باشیم به مقدسات اهانت نکنیم، این وظیفه تنها در صورتی معقول و موجه است که ما در رتبه سابق برای کس یا کسانی حقی در این ارتباط قائل باشیم. اما نکته مهم این است که این حق و تکلیف مبتنی بر آن اگر بخواهد اخلاقاً قابل دفاع باشد، باید «تعمیم‌پذیر» باشد و صرفاً مقدسات قوم یا فرقه‌ای خاص از فرقه‌های مذهبی را در بر نگیرد. مقدسات هر قومی را خود آن قوم تعیین می‌کنند نه دیگران. بگذریم از اینکه نقد و تشکیک عقلانی و مستدل در مقدسات به هیچ‌وجه مصداق اهانت به مقدسات محسوب نمی‌شود.

۳- تلقی نادرست از سکولاریسم

از سخنان پاره‌ای از هواداران نظریه اسلام مدرن چنین برمی‌آید که آنان تلقی درستی از سکولاریسم ندارند و آن را رقیب دین به شمار می‌آورند، یعنی به عنوان چیزی که جای دین را می‌گیرد و اسم دین هم بر خود نمی‌گذارد. اما این ادعا تنها بخشی از حقیقت را بیان می‌کند، یعنی صرفاً ناظر به نوع یا برداشت خاصی از سکولاریسم است، زیرا سکولاریسم قرائت‌های متفاوتی دارد و دست‌کم می‌توان سکولاریسم معتدل و حداقلی را از سکولاریسم افراطی و حداکثری جدا کرد. سکولاریسم افراطی یا حداکثری رقیب دین است و می‌کوشد جایگزین آن شود و در حقیقت خود نوعی دین است، اما سکولاریسم معتدل و حداقلی، نه تنها رقیب دین نیست، بلکه بدون پذیرش چنین سکولاریسمی باورها و ارزش‌های دینی مبنا و پشتوانه عقلانی خود را از دست می‌دهند. این نوع یا قرائت از سکولاریسم ادعای متواضعانه‌ای دارد و آن عبارت است از «ضرورت تفکیک قلمرو دین از قلمرو امور فرادینی». سکولاریسم حداقلی نسبت به دین و لادینی بی‌طرف است و نه جایگزین دین می‌شود و نه رقیب آن است. البته تلقی حداکثری از دین و قلمرو آن، سکولاریسم حداقلی و معتدل را هم برنمی‌تابد و با آن ناسازگار است و آن را نفی می‌کند. اما قرائت حداقلی از دین با قرائت حداقلی از سکولاریسم سازگار و قابل جمع‌اند و علی‌الاصول می‌توانند موید یکدیگر باشند.

جدا کردن قلمرو امور غیردینی یا فرادینی از قلمرو امور دینی به معنای راندن دین به ساحت فردی و منع آن از دخالت در عرصه عمومی زندگی نیست، بلکه به معنای وجود چارچوبی عقلانی و فرادینی برای نحوه دخالت دین در عرصه خصوصی و عمومی است. این چارچوب صرفاً حقوق ویژه و برتر مورد ادعای دینداران و روحانیان(و حق وتو و نظارت استصوابی) و قیم‌مآبی و پدرسالاری و در یک کلام استبداد دینی را نفی می‌کند. سکولاریسم حداقلی با جایگزینی فقه به جای اخلاق در عرصه خصوصی و عمومی نیز مخالف است و «شریعت عقل» را بر «شریعت نقل» مقدم می‌دارد. و چنان‌که پیدا است این دعاوی هیچ ربطی با آن سخن عامیانه و عامی فریب ندارد که سکولاریسم را به جدایی دین از سیاست تعریف نموده و از این طریق از دین استفاده ابزاری می‌کند.

۴- تلقی نادرست از منزلت معرفت شناختی وحی

پاره‌ای از متفکرانی که بر ضرورت تفکیک اسلام معنوی از اسلام تاریخی تاکید می‌ورزند و می‌کوشند قرائت تازه‌ای از اسلام به دست دهند و در باب اسلام مدرن نظریه‌پردازی کرده‌اند، تلقی درستی از منزلت معرفت‌شناختی وحی و نسبت آن با سایر منابع معرفت ندارند و لذا کوشش آنان در مدرن کردن اسلام و تفکیک اسلام معنوی از اسلام تاریخی با شکست مواجه می‌شود و منطقاً قابل دفاع نیست. در واقع این گروه اساسی‌ترین پیش‌فرض معرفت‌شناسانه مورد قبول اسلام سنتی را می‌پذیرند، در حالی که پذیرش آن پیش‌فرض آنان را ملزم می‌کند که به لوازم این پذیرش هم ملتزم شوند. آن پیش‌فرض را به این صورت می‌توان صورت‌بندی کرد: «ظاهر متون دینی حجت است، مگر اینکه قرینه‌ای قطعی و یقینی بر خلاف آن ظاهر در دست باشد.»

به بیان دیگر، این دسته از هواداران اسلام مدرن می‌گویند: اگر به یقین (نه به ظن و گمان) ثابت شود که حکمی از احکام شرع خلاف عدالت و خلاف سیره عقلا است، معلوم می‌شود که آن حکم تاریخی است و در اسلام معنوی جایی ندارد، یعنی اینان تنها در صورتی از ظاهر نصوص دینی دال بر آن حکم دست برمی‌دارند که به نحو یقینی اثبات شود که آن حکم خلاف عدالت یا خلاف سیره عقلا است. اینان می‌گویند: ما با این کار هم جانب عدالت و عقلانیت را مراعات کرده‌ایم و هم به «ورطه عقل ظنی» سقوط نکرده‌ایم. بدین ترتیب، معیاری که این گروه برای تفکیک ذاتیات اسلام از عرضیات آن به‌دست می‌دهند باید قطعی باشد تا بتوان براساس آن عمل کرد. این پیش‌فرض به پذیرش این اصل اولیه می‌انجامد: «ما موظفیم مضمون و مدلول ظاهر متون دینی را به عنوان ذاتیات دین قلمداد کنیم، مگر اینکه خلاف آن به نحو قطعی و یقینی اثبات شود.» اما نکته مهم این است که این معیار مورد پذیرش مدافعان اسلام سنتی و مخالفان اسلام مدرن هم هست و آنان با استفاده از همین معیار به فهم سنتی از اسلام رسیده‌اند و با تکیه بر همین معیار نظریه اسلام مدرن یا اسلام معنوی را رد می‌کنند. کدام فقیه سنتی‌ای را می‌توان یافت که بگوید اگر من قطع و یقین پیدا کردم که حکمی خلاف عدالت است، بازهم به آن فتوا می‌دهم. ادعای فقیهان سنتی این است که ما با دلایلی که هواداران اسلام مدرن به سود تاریخیت پاره‌ای از احکام دینی عرضه می‌کنند به قطع و یقین نمی‌رسیم و لذا عقلاً و شرعاً حق نداریم به استناد این دلایل از ظاهر متون دینی دست برداریم. به تعبیر دیگر، پیش‌فرض مشترکی که مورد قبول هواداران اسلام سنتی و این گروه از هواداران اسلام مدرن است می‌گوید: «در مقام فهم دین و تفسیر متون دینی و استنباط احکام شرعی ظنون عقلی و تجربی حجیت ندارد و فاقد اعتبار است.»

اما کمترین اشکال این دیدگاه این است که با عقلانیت مدرن سازگار نیست. عقلانیت مدرن می‌گوید: ۱- در غیر قلمرو منطق و ریاضیات تحصیل قطع و یقین امکان ندارد و چون امکان ندارد، طلب آن تکلیف بمالایطاق و خارج از وسع و لذا خلاف عقلانیت است. و ۲- سند و/ یا دلالت ظاهر متون دینی ظنی است و در تعارض ظنون ظن قوی‌تر حجت است و باید مقدم داشته شود، خواه آن ظن قوی‌تر مستند به عقل باشد و خواه مستند به تجربه و خواه مستند به نقل. بنابراین، ترجیح ظن نقلی بر ظن عقلی و تجربی قوی‌تر از آن، مصداق و موردی از ترجیح مرجوح بر راجح و ترجیح ظن نقلی بر ظن عقلی یا تجربی مساوی با آن، مصداق و موردی از ترجیح بلامرجح خواهد بود.

■ ۵- اسلام و مدرنیته

در این بخش خواهم کوشید نشان دهم که قرائت خاصی از اسلام مدرن که با مدرنیته سازگار و بر فهم درستی از سرشت مدرنیته استوار است چه خصوصیاتی دارد و چگونه می‌توان به آن رسید یا آن را کشف کرد. سازگار کردن دین و مدرنیته یا نشان دادن سازگاری این دو در گرو برداشتن دو گام مقدماتی است: اول جدا کردن ذاتیات دین از عرضیات آن (یا جدا کردن دین از سنت) و دوم جدا کردن ذاتیات مدرنیته از عرضیات آن. گام سوم عبارت است از نشان دادن اینکه ذاتیات دین با ذاتیات مدرنیته سازگارند. بنابراین، برای رسیدن به سنتز مطلوب، ما ناگزیریم ذاتیات یا مولفه‌های ضروری دین و مدرنیته را فهرست کنیم و سپس نسبت آنها را با یکدیگر بسنجیم. به گمان ما ذاتیات دین عبارتند از ۱- تجربه دینی، ۲- تبیین دینی و ۳- رفتار دینی. و ذاتیات مدرنیته عبارتند از: ۱- عقلانیت و ۲- سکولاریسم. البته این فهرست استقرایی و باز است، نه قیاسی و بسته و علی‌الاصول می‌توان موارد دیگری را به آن افزود. اما به نظر می‌رسد که بررسی همین موارد برای نشان دادن سازگاری دین و مدرنیته کفایت می‌کند.

به گمان ما دین از تجربه دینی شروع می‌شود و به رفتار دینی ختم می‌شود (و بر عکس). مفاد و مضمون تجربه دینی می‌تواند حکمی ناظر به واقع باشد و می‌تواند حکمی هنجاری باشد. وقتی مضمون و مفاد تجربه دینی در قالب مفاهیم و الفاظ صورت‌بندی شود ما به باورها و ارزش‌ها و هنجارهای دینی می‌رسیم. مقصود ما از تبیین دینی عبارت است از تبیین حوادث و پدیده‌های عالم با ارجاع آنها به ۱- اوصاف و افعال خداوند و/ یا ۲- رفتار آدمیان. تبیین دینی نتیجه طبیعی تجربه دینی است: اگر خداوند در اوضاع و احوال خاصی با وصفی از اوصاف خود بر کسی تجلی کند یا اگر کسی دست خدا را در آفرینش حادثه‌ای یا جلوگیری از واقعه‌ای در کار ببیند، در این صورت می‌تواند از آن اوضاع و احوال و آن حادثه و واقعه تبیینی دینی به دست دهد. از این رو می‌توان گفت که تجربه دینی هم سرچشمه تبیین دینی است و هم پشتوانه معرفت‌شناختی آن را فراهم می‌کند، همانگونه که تبیین دینی پشتوانه عقلانی رفتارهای دینی را فراهم و این رفتارها را معقول می‌کند. به بیان دیگر، تبیین دینی عبارت است از تبیین حوادث و پدیده‌ها با ارجاع آنها به علل و عوامل غیبی (= غیرحسی) و ماورای طبیعی. تبیین دینی غیر از تبیین علمی است، اما به دلیل آن نیست و جایگزین آن نمی‌شود، یعنی این دو تبیین با یکدیگر سازگار و قابل جمع‌اند. چون نه تبیین علمی دخالت علل ماورای طبیعی را در وقوع حوادث نفی می‌کند و نه تبیین دینی دخالت علل مادی را. تجربه دینی به نحوی طبیعی به تبیین دینی منجر می‌شود. تبیین دینی هم به نوبه خود احساسات و عواطف دینی را برمی‌انگیزاند و احساسات و عواطف دینی هم رفتارهای دینی را به دنبال خود می‌آورند. بنابراین، تجربه دینی بدون تبیین دینی و تبیین دینی بدون رفتار دینی نداریم. برای مثال، کسی که در ظرف تجربه دینی خود باران را به عنوان ظهور و تجلی رحمت خداوند شهود می‌کند، در ساحت ذهن خود آمدن باران را با ارجاع به وصف رحمت خداوند تبیین خواهد کرد و این تبیین حالت خضوع و خشوع و احساس نیاز به خداوند و نیز حس شکرگزاری را در روان او برخواهد انگیخت و این عواطف و احساسات به رفتار دینی مناسب (دعا و عبادت) منجر خواهد شد.

بنابراین، انسان دیندار کسی است که هم تجربه دینی دارد و هم باورهای دینی - که مضمون آنها عمدتاً همان تبیین‌های دینی از حوادث و پدیده‌های عالم است - و هم رفتار دینی. اما انسان مدرن کیست؟ انسان مدرن کسی است که ذاتیات مدرنیته را می‌پذیرد و در مقام نظر و عمل از آن ذاتیات تخطی نمی‌کند. حال اگر عقلانیت مدرن و سکولاریسم را ذاتیات مدرنیته بدانیم، می‌توانیم بگوییم انسان مدرن کسی است که هم عقلانیت مدرن را جدی می‌گیرد و زندگی خود را براساس هنجارهای این عقلانیت تنظیم می‌کند و هم سکولار است. اما این سخن دقیقاً به چه معنا است؟ به نظر ما معنای این سخن این است که انسان مدرن عقل تجربی و عقل شهودی خود را در برابر عقل مسموع تعطیل نمی‌کند. به بیان دیگر، انسان مدرن کسی است که به عقل و تجربه بشری بهای لازم را می‌دهد و برای حل مسائل و معضلات غیردینی یا فرادینی به دین رجوع نمی‌کند.

بدین ترتیب، برای نشان دادن اینکه دین و مدرنیته سازگارند، ناگزیریم نشان دهیم که یک شخص در آن واحد هم می‌تواند دیندار باشد و هم مدرن؛ یعنی هم از تجربه دینی برخوردار باشد و هم از حوادث عالم تبیین دینی داشته باشد و هم به تناسب آن تبیین رفتار کند و در عین حال در پندار و گفتار و کردار خود هنجارهای عقلانیت مدرن را نقض نکند و سکولار باشد؛ یعنی هم به تجربه حسی بهای لازم را بدهد و هم از حوادث عالم تبیین علمی داشته باشد و هم به تناسب این تبیین رفتار کند. در یک تقسیم کلی می‌توان هنجارهای عقلانیت را به دو دسته تقسیم کرد: یکی هنجارهایی که رفتار شخص را در مقام کشف حقیقت و اتخاذ باور و عقیده و نقد آرا و نظریه‌ها تنظیم می‌کنند (= هنجارهای منطقی و معرفت‌شناسانه) و دیگری هنجارهایی که رفتار شخص را در مقام تصمیم‌گیری و عمل تنظیم می‌کنند (= هنجارهای اخلاقی به‌علاوه هنجارهای مصلحت‌اندیشانه یا خودگروانه). به لحاظ متافیزیکی هر دو دسته این هنجارها از «عقل عملی» سرچشمه می‌گیرند، یعنی دستورات و احکام الزامی و تجویزی این عقل‌اند، هرچند کشف و درک آنها کار عقل نظری است.

اما سکولاریسم چیست؟ در یک تعریف ساده می‌توان گفت که سکولاریسم عبارت‌است از تفکیک امور دینی از امور فرادینی. به بیان دیگر، سکولاریسم عبارت‌است از پذیرفتن و به‌رسمیت شناختن سه ادعای زیر:

۱- وجود امور فرادینی و ۲- تقدم امور فرادینی بر امور دینی و ۳- استقلال و صلاحیت عقل و تجربه بشری در مقام کشف و شناخت امور فرادینی.

بنابراین، سکولاریسم یعنی قائل شدن به «چارچوبی» فرادینی برای باورها و ارزش‌های دینی. به بیان دیگر، سکولاریسم یعنی «دین در محدوده عقل» و نفی و انکار سکولاریسم یعنی «عقل در محدوده دین». به بیان روشن‌تر، سکولاریسم یعنی قول به اینکه

الف- حقایقی وجود دارد که

۱- حقیقت بودنشان در گرو اراده کسی نیست؛

۲- شناخت آن حقایق در گرو رجوع به متون دینی نیست؛ و ۳- شناخت آن حقایق بر شناخت حقایق دینی تقدم دارد. و

ب- ارزش‌ها و هنجارهایی وجود دارد که

۱- از اراده شارع سرچشمه نمی‌گیرند؛

۲- شناخت آن ارزش‌ها و هنجارها نیازمند مراجعه به متون دینی نیست؛ و

۳- مراعات آن ارزش‌ها و هنجارها بر مراعات ارزش‌ها و هنجارهای دینی تقدم دارد.

سکولاریسم یعنی برگرداندن دین به قلمرو واقعی آن. به بیان دیگر، سکولاریزاسیون یعنی عرفی کردن و تقدس‌زدایی، اما نه عرفی کردن امور واقعاً قدسی و نه تقدس‌زدایی از امور واقعاً مقدس، بلکه عرفی کردن اموری که واقعاً عرفی‌اند و تقدس‌زدایی از اموری که واقعاً نامقدس‌اند اما در برهه‌ای از تاریخ با امور واقعاً مقدس عجین شده و به ناحق رنگ تقدس به خود گرفته‌اند. به تعبیر روشن‌تر، سکولاریسم یعنی استقلال علم، فلسفه و اخلاق از دین. سکولاریسم در قلمرو سیاست به جدایی یا استقلال «نهاد» دین از «نهاد» دولت می‌انجامد، اما جدایی نهاد دین از نهاد دولت هیچ ربطی به